*Hespéris-Tamuda* LV (3) (2020): 131-157

# Ar-Ruqya mawḍū‘an ’anthrupulūjiyan: At-taṭbīb ad-dīnīy waṣirā‘e ’anmāṭ at-tadayun fī al-Maghrib

Ar-Ruqya as a Subject of Anthropology: Religious Medicine and the Struggle of Religiosity Patterns in Morocco

# الرقية موضوعا أنثروبولوجيا: التطبيب الديني وصراع أنماط التدين في المغرب

**يونس الوكيلي**
جامعة محمد الخامس بالرباط

**Abstract:** The paper is aiming to analyse the ‘*ar-ruqya ash-sharʿiyya*’ phenomena as a new religious-therapeutic practice in Morocco. In order to defend this thesis, the researcher put forward two hypotheses: The first, there is a transition from ‘*ar-ruqya*’ to ‘*ar-ruqya ash-sharʿiyya*,’ since the common ‘*Ruqiyyā*’ in the Moroccan popular medicine for healing diseases which is related to the ‘Jinn.’ And there is ‘*ar-ruqya ash-sharʿiyya*’ as a new practice that it has its Ideology, Independent literature and social existence, particularly what is called ‘centers’ in urban areas. The second, the ‘*ar-ruqya ash-sharʿiyya*’ represents a field of the religiosities struggle, where the researcher believes that Salafi Wahhābi ideological holder of ‘*ar-ruqya ash-sharʿiyya*;’ All the texts were written by the so called scholars of ‘Salafi Wahhābi.’ So, that’s why ‘*ar-ruqya ash-sharʿiyya*’ doesn’t only heal the patients from magic, but also persuades this patient with a pattern or style of religiosity instead of another style, that is ‘Salafi Wahhābi.’ The researcher starts out from the rituals of ‘*ar-ruqya ash-sharʿiyya*’ session that is followed in treating women as an example to demonstrate the passage of this alternative religiosity.

**Keywords**: *Ar-Ruqya ash-sharʿiyya*, Salafi Wahhābi’, Anthropology-Rite of Passage, Morocan Islam.

## مقدمة

يهدف هذا المقال إلى تحليل ممارسة الرقية الشرعية بوصفها ممارسة دينية-علاجية جديدة في المغرب. وهي ممارسة ظهرت في التسعينيات من القرن الماضي على إثر انتشار مظاهر التدين السلفي الوهابي القادم من المشرق العربي بمشروع ديني تطهري يسعى

Journal Indexed in Emerging Sources Citation Index (Web of Science)
Covered in *Clarivate Analytics* products and services, ISSN: 0018-1005

إلى الانتشار الاجتماعي والتجذر في المعتقدات والممارسات الدينية للمغاربة، كما في باقي البلدان العربية والإسلامية، وعموما يتميز هذا النمط من التدين بمشروعه الساعي إلى تقويض[1] نمط الإسلام المحلي[2] الشائع بين الناس. لذلك، خاض التديّن الوهابي صراعاً وجوديا ضد الممارسات العلاجية الشعبية، واصفاً إياها بـ"الشرك" و"الضلال" و"الشعوذة" وغيرها من النعوت، المتجسدة في زيارة الأولياء والأضرحة والمزارات بغية العلاج من أمراض متنوعة، من بينها تلك الأمراض التي يعتقدون في صلتها بالجن. من هنا انبرى ذاك التدين في إطار تصوره "التصحيحي" للدين لتقديم الرقية الشرعية بديلاً[3] عن أيٍّ من أنواع الممارسات العلاجية المحلية. ولذلك كانت الرقية الشرعية ظاهرة جديدة في شكلها ومضمونها بالنظر إلى الرقية التقليدية السائدة من قبلُ في المجتمع المغربي، سواء من حيث المرجعيات والطقوس التي يتبعها الرُقاة في علاجهم للمرضى الذين يقصدونهم، والقائمة بصفة أساسية على العلاج بالقرآن والأدعية، أو من حيث المظهر التنظيمي المتمثل في مراكز الرقية الشرعية المنتشرة في عدد من الأحياء الشعبية الحضرية.

1. لقد بين ميشو بيلير بأن سعي المذهب الوهابي مطلع القرن العشرين إلى "تقويض المعتقدات الشعبية من أجل استبدالها بالعقيدة الدينية المثالية،" فهِم منه المغاربة أن الأمر يتعلق "بتدنيس للمقدس (sacrilège) وتدمير للدين نفسه."
Edouard Michaux-Bellaire, *Le Wahhabisme* (Casablanca: Impr. réunies, 1928), 21.

أثارت هذه المواجهة جدلا استغرق مدة طويلة منذ مطلع القرن التاسع عشر، زمن المولى سليمان، واستمرت كذلك منتصف القرن العشرين مع تقي الدين الهلالي. لقد انبرى عدد من العلماء المغاربة سنة 1803 إلى الرد على الدعوة الوهابية في شكل رسائل، منها: رسالة المولى سليمان إلى سعود بن عبد العزيز من تدبيج شيخ الجماعة الطيب بن كيران، ورسالة أحمد بن عبد السلام البناني المعنونة بـ"الفيوضات الوهبية في الرد على الطائفة الوهابية" ثم رسالة مجهولة معنونة بـ"رسالة في الرد على مبتدعة أهل البدو وناحية الشرق." وتناولت مجمل هذه الرسائل "المآخذ على الدعوة الوهابية ومناقشتها، وما يتعلق بزيارة القبور من نذور وطلبات، وأهم من هذا كله ما يترتب على ذلك من تكفير للمسلمين بهذه الأفعال." انظر: حمادي الرويسي وأسماء نويرة، **الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر: نصوص الغرب الإسلامي نموذجا** (بيروت: دار الطليعة، 2012)، 71.

2. يبين محمد المنصور أن الدعوة الوهابية خلال القرن الثامن عشر لم تلق الترحيب من قبل العوام ويفسر ذلك بكيفية رئيسية بالهيمنة الإيديولوجية للمتصوفة والشرفاء، ذلك أن الدعوة الوهابية كانت في جوهرها، تعارض التعلق بالصلحاء وتعتبره شركا، في حين أن تعظيم الأولياء والتقرب إليهم بالزيارة كان من صميم الممارسة الدينية بالمغرب. انظر: محمد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792-1822**، ترجمة محمد حبيدة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، 232.

3. يصرح رائد التأليف في الرقية الشرعية وحيد عبد السلام بالي: "رأيت كثيرا من المسلمين يخرجون من دين الله جماعات وفرادى بذهابهم إلى عراف أو كاهن، وتصديقهم إياه، بل واعتقادهم أنه يعلم الغيب، وإذا نصحتهم قالوا: أعطنا البديل؟ هذا مما جعلني بحثت في هذا الأمر، وسألت الله عز وجل أن يرزقنا البديل الشرعي." وحيد عبد السلام بالي، **وقاية الإنسان من الجن والشيطان**، تقريظ أبو بكر جابر الجزائري (القاهرة: دار ابن الهيثم، 2006)، 17.

## أولا: من الرقية إلى الرقية الشرعية

مثَّل كتاب إدمون دوتي في بداية القرن العشرين **الدين والسحر في شمال إفريقيا (1908)** عملا إثنوغرافيا جديرا بالتقدير حيث استطاع باستعمال مجموعة من المتون السحرية المتوفرة مثل "حرز مرجانة" أو "حرز العهود السبعة"[4] الكشف عن تداخل السحري والديني في العزيمة الإسلامية أو الطقوس الشفوية للسحر كواحدة من الأصناف الثلاثة للطقوس السحرية. والحقيقة أن هذا العمل يعتبر بمثابة متن مكننا من التعرف على أشكال الرُقى السائدة في بداية القرن العشرين. وعلى الرغم من أن عددا من الباحثين تناولوا أصناف الطب الشعبي بالمغرب على أثر اهتمامهم بالتعددية الطبية[5] التي تسم سلوك المرضى، ظاهرة اعتقاد المغاربة في الجن وطرق العلاج المرتبط به كاستراتيجيات علاجية من بين أخرى، إلا أن الرقية لم تفرد لوحدها بأبحاث خاصة. وفي دراسة برنارد كرينوود **البارد أم الأرواح؟ الاختيار والالتباس في تعددية الأنظمة الطبية بالمغرب** (1981)،[6] التي تعدُّ أشمل دراسة تناولت التعددية الطبية في المغرب بنهج شمولي يحيط بكل تفاصيلها. لقد تناول كرينوود أسباب المرض في الثقافة الشعبية المغربية، وصنفها إلى ستة أصناف: ثلاثة طبيعية، وهي: السْخون والبارد وما بينهما، وثلاثة فوق طبيعية، وهي: الأرواح (الجنون، لرياح) والشعوذة (السحور) والعين. ولكل من هذه الأصناف أسلوب للعلاج، ويشير برنارد كرينوود أن معالجة الأمراض الفوق طبيعية من قبيل: الصرع والجْنون والاكتئاب والمس تتم بواسطة الرقية. وفي المنحى نفسه يقرّ عبد الحي الديوري في دراسته عن **الطب التقليدي بالمغرب** (1998)[7] أن الطب الشعبي

---

4. بالي، **وقاية الإنسان**، 85.

5. هناك دراسات عديدة، منها:

Henri Pasqualani, “Contribution à l’étude de la médecine traditionnelle au Maroc” (Université de Bordeaux, Faculté Mixte de médecine et de pharmacie, École du livre, 1957); Clément Geny, “Aspects de la médecine traditionnelle au Maroc,” (Thèse de doctorat en Médecine, Université Louis Pasteur, Faculté de médecine de Strasbourg, 1979) [non publiée]; khadija Naamouni, *Le culte de Bouya Omar* (Casablanca: Éditions Eddif, 1993); Renée Claisse-dauchy, *Médecine Traditionnelle du Maghreb: Rituels d’envoutement et de guérison au Maroc* (Paris: Éditions L’Harmattan, 1996). Saâdia Radi, *Surnaturel et société: L’explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra, Maroc* (Rabat: Centre Jacques-Berque, 2013).

6. Bernard Greenwood, “Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco’s Pluralistic Medical System,” *Social Science and Medicine* 15 B (1981): 219-36.

7. Abdelhaï Diouri, “Traditional Medicine in Morocco,” in *Confluence: Histoire Anthropologie et Études Littéraires. Travaux offerts à Abdelahad Sebti*, Coordination Abderrahmane Elmoudden, Ahmed Bouhsane et Lotfi Bouchentouf (Ar-ribāṭ: Dār Abī Raqrāq, 2018), 227-41 (The article was originaly written in 1998).

يشار إلى أن هذا المقال هو وصف مفصل لمشروع كتاب قدمه الباحث إلى منشورات جامعة شيكاگو، وقُبل للنشر باعتباره ثمرة زيارة علمية لمركز الدراسات الشرق أوسطية بجامعة هارڤارد، وكان العمل الأصلي جاهزا تقريبا، غير أنه ضاع لأسباب تقنية ولم يبق منه إلا هذا الوصف المفصل الذي نشره الباحث في هذا الكتاب.

بالمغرب متعدد، ففضلا عن وجود طب الأعشاب المستلهم من الطب العربي اليوناني، تنتشر أيضا أساليب العلاج من الأمراض العقلية خصوصا الاعتقاد في الجن المؤسس على تراث ما قبل الإسلام والمتجذر في الأصول الإفريقية. وفي القسم الأول من بحثه تناول "عملية علاج ما يوصف بمرض الجن" فأورد عن إحدى المعالِجات المسماة مليكة تصنيف أسباب مرض الجن إلى نوعين: يمكن للجن أن يصيب الشخص بفعل إيعاز من ساحر (يْتْسْكنْ) أو بإرادة خاصة من الجن انتقاما من الشخص الذي سبب له ضررا (تْشْيَارْ)، وفي كلتا الحالتين يُغمى على المريض، مع اضطرابات الكلام مع الذات في الحالة الأولى، والشلل في الحالة الثانية. ويشير ديوري أن سيرورة العلاج من أمراض الجن تؤكد – بالإضافةإلى أهمية اسم الجنّ وأصل المرض – على جعل الجن يظهر على صعيد الجسد من خلال طقوس تصالحية احتفالية من قبيل التضحية والحضرة والأطعمة الطقوسية.

تزودنا الدراسات السابقة بالخريطة العامة للممارسات العلاجية المحلية بالمغرب، لكن الرقية الشرعية كأسلوب جديد في العلاج متمايز عن التداوي السائد لم تكن موضوعا لها. مع ذلک، تظل أهميتها كامنة في توصيف أنماط العلاج السابقة على الرقية الشرعية التي تعبر عن الانتماء إلى التاريخ المحلي والمتجذر في أسلوب التطبيب الشعبي لأمراض الجن عند المغاربة طيلة أزيد من قرن.

لكن هناک أعمال حديثة تطرقت بشكل مباشر إلى الرقية الشرعية. فقد حاولت ستفانيا باندولفو في كتابها **العُقدة النفسية: الجنون والتحليل النفسي والإسلام** (2018)،[8] وفي سياق تتبع تصورات النفس في الحضارة الإسلامية، من خلق حوار بين التحليل النفسي والإسلام. وبعد نقاش مستفيض لمفهوم النفس وتجلياته في المخيال الإسلامي، وصلت في إطار ما سمته فقه النفس[9] (العبارة في الأصل نقلتها عن أبي حامد الغزالي) إلى الرقية، لتحاول تفكيک أصولها وكيفيات ممارستها من قبل إمام مغربي كما تسميه أثناء علاجه لمجموعة من النساء. وتتبعت باندولفو المرجعيات التي يعتمدها الإمام/الراقي الشرعي، وتمثلاته للأمراض النفسية وعلاقتها بمفاهيم الشر والشيطان والجن، وبنظام الطب العربي، ومفاهيم دينية مثل الشِرک والابتلاء، فتمكنت من وصف طبيعة الأمراض في علاقتها بالجن، ووصفت إثنوغرافيا كيفية علاج الإمام لها أثناء جلسات الرقية الشرعية. لكن، على الرغم من العمل الإثنوغرافي الدقيق الذي قامت به باندولفو، خصوصا في

8. Stefania Pandolfo, *Knot of the Soul: Madness, Psychoanalysis, Islam* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2018).
9. Pandolfo, *Knot of the Soul*, 12.

وصف أسلوب العلاج بالرقية الشرعية، فإنها لم تميّز بين الرقية والرقية الشرعية، على الرغم من أنها في الواقع وصفت في بحثها الرقية الشرعية، فالفرق بينهما ليس لغويا فحسب بقدر ما هو فرق في المرجعية الإيديولوجية، وبالتالي لم تهتد إلى إرجاع الرقية الشرعية إلى حاملها الإيديولوجي الرئيسي الذي هو السلفية الوهابية. وكتبت في هذا الصدد ما يلي: "ما وصفه ابن القيّم بالرقية الإلهية يُعرف اليوم بالرقية الشرعية، وهو تقوية العلاقة بين نفسين بإذن الله، وهذه العلاقة هي رابط بين النفوس، تجعل من الممكن نقل العلاج، حينما تكون نفس المعالِج قوية وتقية لتتصل بالنفس الضعيفة المبتلاة فتقوم منتصبة كمساعد وقناة ضد الكائنات المؤذية،"[10] ثم تواصل شرح طبيعة الرقية بناءً على كتاب **الطب النبوي** لابن القيّم. وكان في إمكان باندولفو أن تمسك بعلاقة الرقية الشرعية بالوهابية لما تناولت مفهوم الشِرک في فصل خاص وانتداب الرقاة الشرعيين أنفسهم في مواجهة المشعوذين،[11] وهي المواجهة التي عُرفت بها أيضا الحركة السلفية في المغرب خلال فترة الاستعمار كما أشارت، فلو أنها توقفت عند نصوص السلفيين الوهابيين الذين كتبوا في الرقية الشرعية لوجدت ذلک الاهتمام البالغ بالشِرک أثناء تناول مفهوم التوحيد، ولأدركت مغزى إلحاح الإمام/الراقي الشرعي الذي قابلته على الشرک، إلى درجة تخصيصها فصلا في كتابها عن الشِرک. ولم تنتبه باندولفو، وهذا راجع إلى أن أسئلتها مختلفة عن أسئلتنا، إلى أن مرجعيات الإمام/الراقي الشرعي لا ينبغي أن تُتفحَص مضامينها في **إحياء** الغزالي و**قانون** ابن سينا و**حاوي** الرازي و**الطب النبوي** لابن القيم فقط، وإنما، وهو الأهم، في القراءات التي تعرضت لها تلک المرجعيات، خاصة كتاب **الطب النبوي** منها، بواسطة السلفية الوهابية منذ ثمانينيات القرن الماضي، فأعادت تشكيل الرقية الشرعية ونسقها المنظم المتمثل في مراكز الرقية الشرعية، وليس الإمام الذي تحدثت باندولفو معه طويلا إلاّ واحدا من النخبة الدينية التي تشكلت في سياق صعود السلفية الوهابية في المغرب وباقي البلدان الإسلامية. كان الأحرى أن تعود إلى رقاة شرعيين نظّروا منذ الثمانينيات للرقية الشرعية مثل وحيد عبد السلام بالي وعبد الله السدحان ومصطفى لقصير وغيرهم، وهم دعاة للسفلية الوهابية في المقام الأول.

إن ما يؤكد بأن الرقية الشرعية ممارسة جديدة في المجال الحضري المغربي، هما مظهران اثنان: الأول، استقلال التأليف فيها، والثاني، **اتخاذها شكل المراكز**، ونوضح ذلک كالآتي:

10. Pandolfo, *Knot of the Soul*, 268.
11. Ibid., 288.

**• استقلال التأليف**

عندما بدأنا البحث في موضوع الرقية الشرعية وجدنا عناوين كتب في هذا الموضوع من قبيل: "**قواعد الرقية الشرعية**" و"**العلاج والرقى الشرعية والبدعية والشركية**" و"**الجن والصرع وعلاجه**" و"**مفاهيم حول الرقية والجن والرقاة،**" ومثلها المئات التي استطعنا جمعها من المكتبات والأكشاك في الدار البيضاء، فضلا عن مئات الكتب المتاحة للتنزيل في المواقع الإلكترونية، فكانت المفاجأة أن وقفت بوضوح على نوع جديد من التأليف لم يكن معروفا في السابق، فالفتاوى المتعلقة بالرقية عند القدماء كانت متضمنة في كتب الفقه أو الأخبار والتراجم، فلا نعثر لديهم على كتب مُخصصة حصرا لكل ما له صلة بالرقية الشرعية، لكن ابتداءً من الثمانينيات بدأت في الظهور مؤلفات خاصة في هذا الموضوع، وأبرز ما يميز مؤلفيها انتماؤهم إلى السلفية الوهابية كما نبيّن.

ومن المؤكد أن **وقاية الإنسان من الشيطان والجان** و**الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار**، وهما أهم كتابين في مجال الرقية الشرعية، ألّفا بين 1987 و1990 على التوالي، وهذا ما يؤكده بالي في مقدمة الطبعة الأولى،[12] أنه تفَرغ سنة 1987 في مكة لتأليف كتاب **الصارم البتار**. وهذا ما يؤكده، أحد أشهر الرقاة الشرعيين، وهو مصطفى لقصير كذلك بقوله: "في أواخر الثمانينيات بدأت تظهر الكتب في الرقية الشرعية، وعلى رأسها كتاب وحيد عبد السلام بالي حفظه الله، كتاب **وقاية الإنسان**، وفي الجملة، هذا الكتاب وضع الإطار العام لهذا العمل وهو الرقية."[13] وفضلا عن وحيد بالي، هناك عمر سليمان الأشقر الذي يتردد اسمه بين كثير من الرقاة، وهو صاحب كتاب **عالم الجن والشياطين**[14] الذي طبع في القاهرة سنة 1984، ويستعلمون مضامينه في التعرف على مسائل تخص الجن والشياطين، فضلا عن أن الفصل الخامس خصصه "للأسلحة التي لابد للمسلم أن يتسلح بها وهو يخوض المعركة مع الشيطان" على حد تعبيره، وهي توجيهات تتعلق بالعلاج أساسا. وفي الحقيقة، يمكن أن نعتبر عمر سليمان الأشقر ووحيد عبد السلام بالي أول من ألّفا في الرقية الشرعية، وهما اللذان جعلا الرقية الشرعية مبحثا مستقلا في التأليف، لذلك لم نتفق مع ستيفانيا باندولفو حينما قرأت ممارسة الإمام/الراقي على ضوء كتب ابن القيم الجوزية فقط،[15] في حين كان الأوْلى العودة إلى أعمال الباحثين

12. وحيد عبد السلام بالي، **الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار** (القاهرة: دار ابن الهيثم، 2004)، 4.
13. مقابلة مع مصطفى لقصير (البحث الميداني).
14. عمر سليمان الأشقر، **عالم الجن والشياطين** (القاهرة: مكتبة الفلاح، 1984)، 5.
15. Pandolfo, *Knot of the Soul*, 268.

الذين سأذكرهم، فهم الذين أعادوا من جديد قراءة ابن تيمية وابن حنبل وابن القيم وغيرهم.

ولنبدأ بالتعريف بأشهر المؤلفين في مجال الرقية الشرعية ومرجعياتهم التأصيلية التي يستقون منها أسس التصور والممارسة.

بالرجوع إلى سيرة عمر سليمان الأشقر[16] (1940-2012) تتبين بوضوح المرجعية السلفية الوهابية التي ينهل منها، فقد ولد ونشأ في فلسطين ثم سافر إلى المملكة العربية السعودية مبكرا حيث درس المرحلة الثانوية بالرياض، ونال درجة البكالوريوس في الشريعة من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1964، وعمل أمين مكتبة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ومكث فيها فترة من الزمن ثم غادر إلى الكويت عام 1965، واستكمل رحلته العلمية بدراسة الماجستير في جامعة الأزهر ثم حصل على الدكتوراه من كلية الشريعة بجامعة الأزهر عام 1980. وتتلمذ على الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ ناصر الدين الألباني. ألّف الأشقر عشرات الكتب في الفقه، منها: "**القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية**،" و"**نظرة في الإجماع الأصولي**،" و"**أحكام الزواج في الفقه الإسلامي**،" و"**الصيام في ضوء الكتاب والسنة**." كما ألّف عدة كتب تختص بالعقيدة، أهمها سلسلة "العقيدة في ضوء الكتاب والسنة،" و"أصل الاعتقاد" و"أسماء الله وصفاته في ضوء اعتقاد أهل السنة والجماعة،" و"الجنة والنار" و"الرسل والرسالات." والأشقر كما سلفت الإشارة كتب بطريقة غير مباشرة في الرقية الشرعية، وتناول موضوع الجن والعلاج منه في كتابه الصادر عام 1984.

غير أن وحيد عبد السلام بالي (1963-...) كتب مباشرة في موضوع الرقية الشرعية، فاعتبر بين الرقاة المَنَظِّر الأساسي، فهو مصريّ المولد،[17] حصل على الإجازة في الآداب والتربية سنة 1985 من جامعة القاهرة، ثم سافر إلى المملكة العربية السعودية لتدريس اللغة العربية. وقد تتلمذ على عديد من شيوخ المملكة من بينهم: الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد بن صالح العثيمين، والشيخ ناصر الدين الألباني، والشيخ أبو بكر الجزائري، والشيخ عبد الله جبرين، وآخرين غيرهم. والتقى أيضا مع كبار شيوخ الدعوة السلفية من بينهم محمد حسين يعقوب، ومحمد حسان وأبو إسحاق الحويني. ثم سافر

---

16. انظر سيرته في المكتبة الشاملة: https://shamela.ws/index.php/author/1203

17. انظر موقعه الإلكتروني: http://www.waheedbaly.com/amr. وأيضا صفحته على الفايسبوك: https://www.facebook.com/wahidbally/info

للدعوة في عدة بلدان عبر العالم، منها العربية والأوروبية مثل السويد وفنلندا وغيرهما. وفي سيرته العلمية نجد أنه أجيز في صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي وسنن أبي داود ومسند أحمد وموطأ مالك والنسائي وابن ماجة بالإسناد المتصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم. كما أنه شرح في محاضرات متعددة كتاب **رياض الصالحين** للنووي وكتاب **الرحيق المختوم** وكتب أخرى الفقه. انبرى الشيخ بالي أيضا للكتابة فألف أزيد من عشرين مؤلفا في الفقه والسيرة وغيرها.

ونجد في المغرب المصطفى لقصير أبرز المؤلفين في الرقية الشرعية، وهو الآن في عقده السابع، من خلال كتابه **مفاهيم حول الرقية والجن والرقاة**، ويذكر لنا في مقابلة معه أنه اعتمد في تأليف كتابه على وحيد بالي، يقول: "بعد قراءة **وقاية الإنسان** بدأت أضع شيئا من الضوابط وبعض التحديدات التي تساعدني في كثير من أعمال الرقية،" وعلى الرغم من أن كتابه بدون تاريخ للنشر إلا أن التأليف في الغالب بعد سنة 2010، وقام به بعد طول ممارسة، ففي المقابلة التي أجريتها معه يذكر أنه بدأ الشغف بالرقية عندما رحل عام 1980 للدراسة في المملكة العربية السعودية للدراسة، وهناك التقى سنة 1982 بأستاذه علي بن مشرف العملي الذي كان رائدا في مجال الرقية الشرعية ومشهورا في الصحف والجرائد والمجلات، يقول: "كان الشيخ العملي يحكي لنا المغامرات التي جرت له مع بعض المرضى أو بعض المصروعين أو بعض الجن، وكنت أتابع كلامه بشغف وتشوقت إلى أن أرى بعيني هذه الوقائع، فذهبت عنده ورأيت كيف يصرع ويقرأ على الناس." لقد بدأ لقصير التعلم إذن في المملكة العربية السعودية أثناء دراسته للعلوم الدينية.[18] ومما له دلالة شديدة أن مصطفى لقصير رحل لطلب العلم، كما يسمي هذه الرحلة، بتزكية من الشيخ تقي الدين الهلالي رائد الوهابية في المغرب،[19] وهكذا رحل عام 1980 في أوج بداية انتشار المذهب الوهابي في المغرب.[20] ويتضح بشكل بارز من مضامين كتاب **مفاهيم حول الرقية والجن والرقاة** المنهج السلفي الوهابي لمصطفى لقصير في تناول

18. يذكر مصطفى لقصير أيضا في نفس المقابلة أنه سبق أن رافق بعض الممارسين للرقية في المغرب قبل رحيله إلى المملكة العربية السعودية، يقول: "في السبعينيات كنت أرافق رجلين يمارسان الرقية الشرعية،واحد كان يعمل معلما والآخر يعمل في المكتب الوطني للسكك الحديدية، والله أعلم كيف أخذوها ومن أين تعلموها." مقابلة مع مصطفى لقصير (البحث الميداني).

19. مقابلة مع مصطفى لقصير (البحث الميداني).

20. يحلل سليم حميمنات، بشكل دقيق، قضية اختراق الوهابية للمغرب ودور كل من وزارة الداخلية ووزارة الأوقاف في ذلك، وأيضا تسهيل السلطات للتحركات الدعوية لتقي الدين الهلالي في بعض المدن المغربية. انظر: سليم حميمنات، **السياسة الدينية في المغرب (1984–2002) أصولية الدولة وإكراهات التحديث السلطوي** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2018)، 338.

مختلف القضايا المتصلة بالرقية الشرعية، كما أن هناك فيديوهات عديدة على اليوتيوب تبين تمسك لقصير بهذا المنهج في مختلف القضايا الاجتماعية، منها أشرطة وفيديوهات انتشرت في السنوات الأخيرة تحت عناوين: "خطورة التبرج" و"استحلال المحرمات،" و"أنى لهم الرجولة،" و"المسلمون بين عز الأمس وذل اليوم،" و"أهل السنة والجماعة"... إلخ.

نلاحظ في مؤلفات الأسماء الثلاثة الذين ذكرنا أن المرجعية الأساسية في النقولات، وينطبق أيضا على مختلف كتب الرقية الشرعية المؤلفة حديثا، هي الاعتماد على العالمان الحنبليان ابن تيمية وابن القيم الجوزية، بالإضافة إلى علماء هيئة كبار العلماء في السعودية. ويظهر هؤلاء كأبرز المراجع في القضايا المختلفة التي يسوغ بها الرقاة ممارستهم، فأقوالهم تكتسي حجية لا تضاهيها أية أقوال أخرى، وتفسيرهما للآيات والأحاديث يقدم على ما سواه. ومن جهة أولى، يحتل ابن تيمية (661-728 هـ) المصدر الثاني في التنظير لدى السلفية التقليدية المعاصرة، بعد الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ). فابن تيمية يمثل "أوج نضوج السلفية واكتمالها وغاية مداها. ومعه اتخذ "المنهج" صورته البيّنة التي حددت الطريق لكل السلفيين الذين جاؤوا من بعده."[21] وعرف ابن تيمية بكثرة مجادلته للمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، والمنافحة عن منهج السلف الذي يلخصه في قوله: "أن القرآن لا يعارضه إلى قرآن لا رأي ومعقول وقياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة."[22] ويستشهد الرقاة في كتبهم بشكل كبير بأقوال ابن تيمية، ومن أهم الكتب التي تكثر النقول منها تلك المتعلقة بالعقائد.

ومن جهة ثانية، يعدّ ابن القيم الجوزية (ت 751 هـ) المصدر النظري الأبرز لكتب الرقية الشرعية، فقد ألف كتبا عديدة في الطب. وفضلا عن غزارة إنتاجه، فإن تلمذته على ابن تيمية،[23] أهلته ليكون موضع ثقة، خاصة أن ابن تيمية لم يكتب في مواضيع الطب والعلاج الروحاني، مما بوأه ليكون أحد أعلام المنهج السلفي، فابن القيم، كما يقول بكر أبو زيد: "يبرز الأدلة من الكتاب والسنة ويستنبط الأحكام الشرعية منها بأسلوب سهل

21. فهمي جدعان، **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، 319.

22. ابن تيمية الحراني، "الفرقان بين الحق والباطل،"من **مجموع الفتاوى** (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية – مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، 33.

23. أبو زيد بكر بن عبد الله، **ابن القيم الجوزية: حياته آثاره موارده** (المملكة العربية السعودية: دار العاصمة، 1423)، 130.

مبسط خال من التعقيد بنوعيه اللفظي والمعنوي."[24] كما حرص ابن القيم على تقديم أقوال الصحابة، فابن القيم إن لم يجد في كتاب الله وسنة رسول الله "أخذ بأزمة أقوال الصحابة رضي الله عنهم لأنهم أبرّ الأمة قلوبا وأعمقها دينا، وأصحها فهوما. وهذه صفة بارزة وسمة ظاهرة في جميع مباحثه في العقائد والأحكام."[25] ومن مؤلفاته الشهيرة في مجال الطب،[26] كتاب **الطب النبوي** الذي يعد في الأصل أحد مباحث السيرة النبوية المعروفة بـ"**زاد المعاد في هدي خير العباد.**" و"**إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان،**" و"**الداء والدواء أو الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي،**" و"**طب القلوب.**"[27] وتتضمن هذه المؤلفات قواعد وشروح للعديد من الأمراض وحكاية حالات.

وتأتي، من جهة ثالثة، هيئة كبار العلماء وعلماء اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية، فعلماء الهيئة يفتون في مسائل عديدة تتعلق بأحكام الرقية الشرعية، فآراؤهم مطلوبة باعتبارهم يمثلون المشروعية العلمية للسلفية الوهابية في الفترة المعاصرة، وكل ما يفتون به يصبح دليلا شرعيا للفعل أو الترك. ونعطي مثلا بعالمين كبيرين، أحدهما: عبد العزيز ابن باز (1910-1999) والثاني صالح بن فوزان آل فوزان[28] (1935-...). ونجد فتاوى علماء الهيئة تتردد كثيرا لدى المؤلفين في الرقية الشرعية، وتقدم للاستدلال على صحة هذا الفعل أو بطلانه، وتتسم دائما بأنها معززة بآيات قرآنية إلى جانب الاستشهاد بفعل الرسول مع تعضيده بقول بن حنبل أو ابن تيمية. وعلى الرغم من أنهم لم يؤلفوا في الرقية الشرعية مباشرة إلا أن تلامذتهما يجمعون فتاواهم في كتاب واحد تحت عنوان يفيد حصر المحتوى في الرقية الشرعية، لذلك يأتي الكتاب في صيغة سؤال من المستفتي، ويقابله جواب يمثل الفتوى. ومن هنا، نرى أن هؤلاء العلماء من الهيئة يمثلون مرجعية أساسية للتأليف في الرقية الشرعية.

- **تأسيس المراكز**

أقَر كل الرقاة الذين حاورناهم أن بداية ممارستهم للرقية الشرعية كانت في البيوت، يعالجون أحد الأقرباء أو ينتقلون لعلاج مسحور أو ممسوس في منزله، ومبعث ذلك كما أخبرنا الراقي لقصير "حُسن الظن من الناس عندما يصرع لهم مريض بالجن،

24. بكر بن عبد الله، **ابن القيم الجوزية**، 86.
25. **نفسه**، 87.
26. **نفسه** ، 147.
27. ذكره بكر بن عبد الله، **ابن القيم الجوزية**، 270.
28. http://www.alfawzan.af.org.sa

فيأتون إلى الراقي ويطلبون منه أن يقرأ على هذا المريض ما تيسر من القرآن." لكن كثرة الطلب على العلاج حتّم على الراقي أن يخصص أكبر قدر من الوقت، فكان لابد من تغيير جوهري في طريقة العمل؛ وإذ لم يعد الراقي يذهب إلى المريض في فضائه الخاص، فقد أصبح المريض يأتي إلى الراقي في فضائه "العام،" أي المركز الذي افتتحه الراقي لهذا الهدف. إن الانتقال من البيوت إلى المراكز كفضاءات مكانية يوازيه انتقال من حركة الراقي في اتجاه المريض إلى حركة المريض في اتجاه الراقي. وهي القاعدة الأستية التي يعود لها فضل تطوير الممارسة في اتجاه المهنة. وبناءً على الملاحظة الميدانية لعدد من هذه المراكز المنتشرة في الدار البيضاء، تبرز ملامح المركز كالآتي:

**1. التخصص**: إن الدلالة المباشرة التي تعنيها افتتاح مراكز الرقية الشرعية أن التخصص أصبح أحد سماتها الرئيسية. وحيث إن الرجوع إلى السلف يبقى منهجا ثابتا، ترد المقابلة بين الماضي الأفضل والحاضر السيء في تسويغ التخصص في الرقية الشرعية، يقول لقصير: "السابقون لم يكونوا في حاجة إلى ذلك، بدعوى أن ظاهرة تسلط شياطين الجن، كانت جد قليلة عندهم، وإنما كثر ذلك في الناس وفشا فيهم، لبعدهم عن هدي الرحمن، واتباعهم لوحي الشيطان."[29] ولأنّ السلف "كانوا يتلون القرآن آناء الليل وأطراف النهار، ويرقون أنفسهم بأنفسهم، فلم يكونوا في حاجة للرقاة، كما نحن في حاجة إليهم اليوم."[30] لا يعدم الرقاة آثارا نبوية للاستدلال على التخصص في الرقية منها: أن الرسول "أذن لأهل بيت من الأنصار أن يرقوا من الحمة والأذن."[31] ويخلص الراقي لقصير من هذا الأثر إلى القول إن "هذه الأحاديث تفيد من غير شك إقرار النبي صلى الله عليه وسلم بعض الناس على ممارسة الرقية، والاشتهار بذلك بين الناس، ولم يقل لهم لا يجوز لكم التخصص ولا التفرغ."[32] ويتوجه لقصير إلى الذين "كلما ظهر لهم معالج بالرقية الشرعية، انهالوا عليه بالأقوال الشاذة، والفتاوى المهجورة"[33] مستنكرا ومستفهما: فمن أجاز التخصص في الطب ومنعه في الرقية؟![34] لكل هذه العوامل أضحى التخصص في مجال الرقية، والتفرغ لها وإحكام قواعدها وضبط شروطها، ضروريا من

---

29. مصطفى لقصير، **مفاهيم الرقية والجن والرقاة** (دون مكان النشر: مركز التراث الثقافي، دون تاريخ النشر)، 53.
30. **نفسه**، 54.
31. **صحيح البخاري**، 5280.
32. لقصير، **مفاهيم الرقية**، 56.
33. **نفسه** ، 56.
34. **نفسه**، 57.

أجل حمايتها من "عبث العابثين،"[35] وعلى رأسهم المشعوذون، ثم يليهم بعض الرقاة ممن يقومون بممارسات مخلة بالرقية الشرعية حسب تعبير مصطفى لقصير. وعلى هذا يظهر أن التخصص الذي يقصده الرقاة ينقسم إلى مستويين: مستوى التفرغ للرقية وعدم مزاولة أي عمل معها، وهذا هو الكفيل بتحقيق المستوى الثاني، أي التفقه في شروطها وقواعدها، خصوصا الشرعية منها، وهما شرطا الممارسة.

**2. الأجر المالي**: يقتضي افتتاح مركز خاص بالرقية الشرعية بالضرورة تحديد مقابل مالي نظرا لتخصص الراقي وتفرغه، ولما يتطلبه المحل من نفقات ضرورية: رسوم الإيجار والماء والكهرباء وأجور المساعدين...إلخ. وهناك رقاة آخرون افتتحوا محلا داخل بيوتهم، وذلك تخصيص غرفة خاصة لاستقبال المرضى وعلاجهم.[36] يصبح الأجر أمرا لازما وتحديده بمبلغ معين أيضا ضروريا. ودون شك، يسوق الرقاة مبررات واقعية لذلك ترتبط بالرغبة في تحقيق "الأمن المهني." ويحكي الراقي خالد أبي زيد أنه زار تونس بدعوة من أصدقائه لمدة أسبوع للعلاج بالرقية الشرعية، وضمنوا له تذكرة الطائرة ذهابا وإيابا، ولكنه لم يأت بأي درهم معه، يستفهم مستغربا، ماذا يأكل أبنائي؟ ثم يذكر ساخرا حالة صديق له ذهب إلى السودان، ورجع بـ"كبالة."[37]

إن حديث الرقاة عن الأجر لم يعد موضع جدل، وذلك لسببين أساسين في تصريحاتهم؛ أولهما: خطورة العمل الذي يقومون به، وثانيهما العائد المالي الذي يتقاضونه، والذي لا يعكس حجم الخطورة، فحياة الراقي معرضة باستمرار للخطر، "ويكثر تأثر الذين يعالجون الجن بتهديدهم وإضرارهم أو إضرار أقاربهم."[38] إن الراقي "يخوض معركة ضارية مع شياطين الجن الذين تسلطوا على المريض، فنكدوا عليه حياته، وأفسدوا عليه دينه، ونغصوا عليه عيشه."[39] ويحكي الرقاة مشاكل كثيرة يسببها الجن في حياتهم الشخصية والعائلية تؤدي أحيانا إلى الإضرار الجسدي الذي قد يودي بحياة

---

35. **نفسه**، 53.

36. هذه حالة راق مشهور في مقاطعة سيدي البرنوصي بالدار البيضاء خ ب (أفضل عدم ذكر اسمه نظرا للمعرفة الشخصية التي تربطني به ورفضه لإجراء مقابلة معي) فقد خصص صالون بيته الخاص، الذي يقيم فيه والديه وإخوته أيضا، ويستقبل المرضى فيه، ومعروف بتحصيله لأجرة مقابل ذلك.

37. مقابلة مع خالد أبي زيد. (البحث الميداني).

38. لقصير، **مفاهيم الرقية**، 172.

39. **نفسه**، 173.

الراقي. والثاني: فهو ضروري من أجل تلبية الراقي لحاجاته اليومية،[40] على الرغم من التمثل السائد أن قراءة القرآن لا ينبغي أن يقابلها أجر مالي، وتستدعى في هذا الشأن آية قوية الدلالة ''اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا'' لتعبر عن فكرة التجارة الخاسرة.[41] ولكن الذي أصبح مثار جدل هي المبالغ المالية المرتفعة التي يطلبها بعض الرقاة،[42] وقد نشب سجال حاد في هذا الشأن أثناء لقائي بعض الرقاة الذي تصادف مع وجود مريض وطرح استغرابه من تلك المبالغ، والحوار الذي جرى ويخص حالة الراقي نعيم ربيع[43] كالتالي: ''بادر المريض للقول بأن هناك بعض الرقاة يفرضون مبالغ مالية كبيرة مقابل جلسة الرقية الشرعية وتصل إلى 3500 درهم، ويعطيك موعدا بعد شهر أو أكثر. وعارضه الراقي خالد، وأخبره بأنه يعمل مع الراقي المعني، فهو فعلا يقوم الآن بجلسات تصل إلى 3500 درهم كما ذكرت، ولكن من قبل كان بـ 1500 درهم، وبعد أن تعرض للنصب في 11 مليون سنتيم من قبل متعاون معه كان مكلفا بتلقي الأجر، وتنظيم المواعيد، اضطر الراقي على إثرها أن يقضي شهورا وهو يعالج الناس بالمجان. بعد هذا الحادث أصبح يحدد المبلغ في 3500 درهم، فيها حجامة وأعشاب وعلاج، من بعد أصبح فيها 3 جلسات، إذا خرج الجن جيد إذا لم يخرج لا يهم.'' ويستأنف خالد أبو زيد توضيح مكمن الخلل، حيث لا دور للراقي فيه، بل المرضى، لأن المريض في اعتقاده أنه إذا قرأ عليه الراقي نعيم ربيع سيشفى، ويلح على أن يقرأ عليه، الناس يحولون مبلغ 3500 درهم إلى الحساب البنكي وينتظرون دورهم لشهر أو أكثر، والحقيقة أن الشفاء قد لا يحصل، وحينما لا يحصل يتهمك المريض بالنصب. إذن لابد من تصحيح معتقد الناس، الله هو الذي يشفي وليس الراقي نعيم ربيع.[44]

---

40. يقول الراقي عبد الله امتنان ملفتا إلى سياق الأجر، وضرورته لسد حاجته: ''كنت أعمل في مجال البيع بالجملة في مجال الخياطة لكن بعد الأزمة، وكساد السوق، قررت فتح محل للرقية الشرعية لأن فيها خير للناس، ويمكن أن توفر دخلا ماليا.''

41. تساق هذه الآية في العادة للتنفير من قراءة القرآن بمقابل مالي.

42. أشير هنا أيضا إلى الراقي يوسف شباني صاحب أول موقع إلكتروني للرقية الشرعية الذي أطلق دورات تكوينية في مجال الرقية، وتبلغ قيمة المشاركة في الدورة التكوينية ألفي درهم مغربي للشخص الواحد لمدة ثلاثة أيام، ويشترط على المستفيد أن يؤدي قبل أيام نصف المبلغ عبر تحويله إلى الحساب الشخصي للراقي يوسف شباني (وليس حسابا خاصا بالمركز)، ثم تصطحب معك وصل الدفع إلى مقر المركز كي يتم تأكيد مشاركتك وتدفع النصف الباقي، (المصدر: البحث الميداني).

43. سمعت من أكثر من مصدر أن الراقي نعيم ربيع يطلب مبالغ كبيرة لجلسات الرقية، ولصعوبة الوصول إلى الراقي ربيع، أكتفي بنقاش دار بين راقي يعمل لحساب نعيم ربيع ومريض، وفيه تأكيد لكثير مما يتداول بشأن الكلفة التي يتطلبها العلاج.

44. مقابلة مع الراقي خالد أبي زيد (البحث الميداني).

**3. الهيكلة والتنظيم**: يتطلب الانتقال نحو المركز قدرا معينا من تنظيم الممارسة الداخلية، أو إذا شئنا الدقة، كما يقول ماكس فيبر، الانتقال من المؤسسة السّابقة في الوجود على الأفراد والتي لا تدين بوجودها إلى إرادة أعضائها، إلى "التّنظيمات" التي تتميّز بمتابعة نشاط مستمرّ في سبيل تحقيق هدف معيّن.[45] ويتجلى أبرز ملمح تنظيمي في مؤشرات ثلاثة:

• وقت العمل، الذي يبدأ في ساعة محددة وينتهي في ساعة محددة، عكس الممارسة التي كانت قبل مرحلة المركز، حيث قد يضطر الراقي أحيانا إلى الانتقال إلى بيت المريض في أوقات متأخرة من الليل على سبيل المثال. فالراقي امتنان مثلا يفتتح محله في العاشرة، ويتوقف ساعتين عند الظهيرة ثم يعود لفتح محله حتى الساعة السابعة. ويلتزم الرقاة بوقف العمل عند كل صلاة، والتوجه لأدائها في المسجد الذي لا يبعد في العادة إلا بأمتار قليلة عن المركز. والراقي أبو محمد يبدأ عمله في التاسعة ولا ينتهي إلا عند صلاة العشاء. أما الراقي الأكثر تنظيما للوقت فهو مصطفى لقصير، يبدأ عمله في الساعة التاسعة صباحا وينتهي قبل الظهر بقليل، ولا يعود لممارسة الرقية لأنه يزاول في المساء عمله الأساسي كعدْل وموثق شرعي.

• تشغيل مساعدين، أغلب الرقاة الذي زرتهم لا يشتغلون بمفردهم، بل على الأقل يشغل معه مساعدا يعينه في تنظيم المواعيد واستقبال المرضى، وبيع المنتجات التي يصفها الراقي للمريض (ماء القرآن أو البخور أو الزيوت)، والسهر على تنظيف المحل، وبعض الرقاة يستعينون براقٍ آخر في طور التعلم، والذي يريح الراقي أحيانا، ويتكفل بالقراءة على بعض المرضى، مثل أبو محمد الذي يعمل معه الراقي يونس، وأيضا الراقي خالد أبي زيد يساعده الراقي عصام، والراقي مصطفى لقصير يساعده إدريس. ولكن هذه ليست حالات عامة، أما الذي مثَّل القاعدة فهو تشغيل من يسهر على تنظيم المواعيد والخدمات المتعددة التي قد يتطلبها العمل. أما الراقي يوسف شباني سابقا كأهم راق مأسَسَ الممارسة، فإن مركزه يتوفر على سكرتارية تسهر على الاستقبال وبيع المنتجات، وصفحته على الفايسبوك لا يديرها بنفسه، بل يشرف عليها مدير خاص يضع الإعلانات ويخبر بأنشطة الراقي.

45. Raymond Boudon et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie* (Paris: P.U.F., 1982), 327.

• مواعيد المرضى، يضبط الراقي مواعيد المرضى، ويحرص على احترامها بدقة. إن الموعد مع الراقي لقصير لا يكون إلا بالحضور إلى عين المكان ومقابلة مساعده عبد الرحمن، الذي يحدد يوم الرقية، والأكيد أن الموعد لابد أن يكون قبل يوم أو أكثر، ويحدد عددا معينا من المواعيد لا يتجاوزه، أي من يستطيع القراءة عليهم من التاسعة إلى الظهيرة، ويمرون للرقية وفق ترتيب محكم حسب الأسبقية والحضور المبكر إلى المركز. أما الراقي أبو محمد فيضع المواعيد في كتاب كبير، يدوّن عليه أسبوعيا من الاثنين إلى الأحد[46] ويوميا من التاسعة صباحا إلى السابعة مساء بأسماء المرضى.

**4. هوية مهنية مشتركة**: استنادا إلى العديد من المقابلات، نعتبر الرقاة جماعة متخيّلة بتعبير بندكت أندرسن،[47] فالقول إنها كذلك، يوجبه أن الرقاة لن يمكنهم قطّ معرفة كل نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتى أن يسمعوا بهم، ومع ذلك فإن صورة تَشارُكهم تعيش حية في ذهن كل واحد منهم، يقول الراقي الكاموني: "خلال مشواري الطويل في ممارسة الرقية، كنت أتلقى بين الفينة والأخرى مكالمات هاتفية من مرضى وعائلاتهم، وحتى من بعض الزملاء الرقاة من مختلف مناطق المغرب، ومن بعض الدول العربية، يستعرضون حالات، ويطلبون تبادل النصح والخبرات."[48] وهذا يعني تمثلهم لأنفسهم كعلاقة أخوة أفقية عميقة؛[49] تتأسس على "قيم جماعية، كما ترتكز على مهارات ومؤهلات شخصية[50] تتمثل في قواعد الممارسة الصحيحة،[51] وهو ما وصفه الكاموني بـ 'تبادل النصح والخبرات،' يعني أنهم يطلبون تجربته في الممارسة، من هنا القول بتشكل 'هوية مهنية'[52] تظهر 'كطريقة عمل وإحساس وتفكير' كما يقول كلود ديبار. وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من هذه القيم الجماعية والهوية المشتركة فإنهم يظلون أفرادا متفرقين، وهذا ما يجعلنا نسميهم إذا استعرنا عبارة آصف بيات في نمذجته للحركات الاجتماعية

46. الراقي أبو محمد يعمل كل أيام الأسبوع نظرا للنفقات الكثيرة التي يتطلبها المركز كما أخبرني، أما الغالب بين الرقاة أنهم يخصصون يوم الجمعة للعطلة.

47. بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، 63.

48. عبد السلام الكاموني، **صرع الجن بالرقية الشرعية** (دون مكان النشر: مطبعة زوزان، 2012)، 25.

49. الهوية المهنية هنا تشمل أيضا التأثير المشرقي. ويقول الراقي لقصير: "اعتقد بأن اتساع مفهوم الرقية واتساع انتشار الرقية بهذا الشكل كان للمشارقة فيها فضل كبير لا ينكر."مقابلة مع الراقي مصطفى لقصير، (البحث الميداني).

50. Claude Dubar, *La crise des identités: l'interprétation d'une mutation* (Paris: P.U.F., 2000), 116 (Chapitre 3: la crise des identités catégorielles de métier).

51. Dubar, *La crise des identités*, 116.

52. Ibid., 115.

بوضع "اللاشبكة،"[53] إذ أنهم وإن جمعهم وضع مشترك، فإنهم أفراد متفرقون، وبالتالي فإن فرص دفاعهم عن مصالحهم المشتركة تظل ضعيفة ودون جدوى.

**5. من اللاشبكة إلى الشبكة النشيطة**: عاينت أثناء البحث الميداني أن هذا الوضع يسير نحو التحول، وشرع الرقاة في الانتقال إلى مرحلة "الشبكة النشيطة" بتعبير آصف بيات مرة أخرى، أي الأفراد الذين يجمعهم وضع مشترك وينظمون أنفسهم عن قصد.[54] فقد تأسست "الجمعية المغربية للعشابين المخضرمين والمتجولين" في المغرب، والتي يبلغ عدد المنخرطين فيها أزيد من 2000 منخرط، ويقدر عدد الرقاة منهم المنخرطين حوالي 300 راقٍ[55] كما أفادني بذلك رئيس الجمعية السيد موسى لشهب.[56] كما أصبحت تساهم في توفير فضاء قانوني[57] لتمكين الرقاة من مختلف أنحاء المغرب من فرصة اللقاء، وتنظيم دورات تدريبية في شأن ذلك، وعقدوا لحدود إنجاز البحث الميداني دورة واحدة في دجنبر 2013 بمكناس وبحضور أكثر من راق بيضاوي، وهي تعد الأولى من نوعها وطنيا، وعرفت نقاشات ساخنة حول منهج ممارسة الرقية الشرعية وضوابطها. ولم تعزز هذه الجمعية شعور الهوية المشتركة وصور التضامن المتخيّلة بين الرقاة فحسب، بل أصبحوا يراهنون عليها أيضا للدفاع عن مصالحهم، وفي مقدمتها كما يقول عدد من الرقاة الذين قابلناهم: "الاعتراف القانوني بممارستهم." لقد وفرت لهم الوسيط المكاني للإسراع بتوثيق عرى التضامن وتنسيق الجهود، والحقيقة إذا شئنا الدقة أكثر، فالجمعية سمحت بتنشيط الشبكات الخاملة للرقاة التي كانت قائمة من قبلُ في وسائل التواصل الاجتماعي التكنولوجية والشبكات المتباعدة.[58] ولاحظنا كذلك إبان ما عُرف إعلاميا

---

53. آصف بيات، **الحياة سياسة: كيف يغير فقراء الناس الشرق الأوسط**، ترجمة أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، 61.

54. **نفسه**، 60.

55. مقتطف من مقابلة مع السيد موسى لشهب (البحث الميداني).

56. حينما زرت السيد موسى لشهب بمدينة مكناس أطلعني على كتاب يضم صور المنخرطين من الرقاة في الجمعية ومعلومات عنهم، لكنه اعتذر بلباقة عن تسليمي هذه القائمة.

57. أخبرني السيد موسى أنه عندما فتح باب الانخراط للرقاة، استدعاه رئيس الاستعلامات العامة في مكناس، يستفسره عن جسامة الإقدام على هذه الخطوة، خاصة أن هؤلاء الرقاة ملتحون وينتمون في الظاهر إلى التيار السلفي، يقول لشهب فألهمني الله جوابا: "نحن نريد أن نحتضن هؤلاء الرقاة ويكونون تحت عين السلطات، وهذا خير من تركهم يعملون في الأوكار..أنت رأيت يوم قمنا بالملتقى يوم 26 يونيو 2014، وحينما قرأت برقية الولاء والدعاء لصاحب الجلالة الملك محمد السادس كيف كانوا يرفعون أيديهم بالضراعة ويؤمّنون للدعاء لصاحب الجلالة." ويخبرني موسى بشكل لا يخلو من عفوية وتبسيط أن رئيس الاستعلامات قال له: "تبارك الله عليك، الله يسخر."

58. يقصد بالشبكات المتباعدة، أي معرفة شخص يعرف شخصا ثانيا يعرف شخصا ثالثا له نفس الموقع، انظر: بيات، **الحياة سياسة**، 60.

في المغرب براقي بركان[59] أن الرقاة توحدوا للدفاع عن مهنتهم، وزاروا في الفترة نفسها مدينة بركان للاستطلاع هناك عن تفاصيل الحدث والاستماع إلى السكان المقيمين في الحي، وأصدر العديد منهم تصريحات يتبرؤون فيها من راقي بركان، يقول نعيم ربيع على سبيل المثال، وهو راق ذائع الصيت في الدار البيضاء في تصريح قدمه وهو في مدينة بركان: "الرقاة المغاربة بريؤون من هذا الفعل، وهذا الشيطان (يقصد راقي بركان) لا يُنسب إلينا، ولا تُنسب لنا هذه الأفعال الكفرية والجنسية والعياذ بالله (...) وحاشا أن يمارس راق شرعي هذه الأفعال (...) ونود أن نبين للرأي العام داخل المغرب وخارجه أن الرقاة لا علاقة لهم بهذه الأفعال، وهذا الرجل ساحر ومريض بالجنس ومريض بالإباحية والحرام."[60] وليس هذا هو التصريح الوحيد الذي صدر عن الرقاة بل عبر الكثير منهم عن رفضهم وشجبهم لما حدث. وهذا يؤكد فرضية تكتلهم في مجموعات وجمعيات للدفاع عن مصالحهم وحماية سمعة الرقية الشرعية، والتصريح الذي قام به نعيم ربيع صدر عنه، كما يؤكد، بصفته رئيسا للجمعية المغربية للمحافظة على التراث الأصيل. لقد كانت هذه الواقعة مهددا فعليا لمصالح الرقاة، وتطرح احتمال إغلاق مراكزهم، ولذلك لم يترددوا في الرحلة إلى بركان للعمل على إيضاح موقفهم، وهذه إحدى صور تفعيل الشبكات التي ينتمون إليها افتراضيا وتنشيطها.

**ثانيا: الرقية الشرعية مجالاً لصراع أنماط التدين**

تقدم الرقية الشرعية نفسها بديلا عن الممارسات العلاجية المحلية، وهذه الغاية مبثوثة في كل كتب الرقية الشرعية بوضوح تام، منذ أول كتاب أُلّف في هذا الحقل، وهو كتاب **وقاية الإنسان** لوحيد عبد السلام بالي، كما تقدم نفسها كذلك بوصفها ممارسة تسعى في غايتها النهائية إلى إعادة الإدماج الديني للمريض في المعتقدات والطقوس الدينية بمعناها السلفي الوهابي. وهنا تحديدا يصبح العلاج من "أمراض الجنّ" حسب تعبير الرقاة بكل طقوسها عملية تقويضٍ للأساليب العلاجية المحلية التي تتغذى من عناصر التدين المغربي السائد، وفي الوقت نفسه مدخلا إلى إحلال نمط جديد من

---

59. هي القضية التي انفجرت في بداية شهر دجنبر 2018، بتداول فيديوهات جنسية نسبت إلى راقي في مدينة بركان، وشاع أنه يستدرج النساء إلى مركزه للرقية الشرعية، ويصور ممارسته الجنسية مع الزائرات اللواتي بلغ عددهن خمسة عشر امرأة، وقد أدانت محكمة الاستئناف بوجدة يوم 31 أكتوبر 2019 الراقي (م، ب) بالسجن النافذ 10 سنوات بتهم تتعلق بـ "الاتجار في البشر في حق أشخاص في وضعية صعبة لأسباب وأمراض نفسية وتحت التهديد بالتشهير بهم والاغتصاب ومحاولة الاغتصاب وهتك العرض بالعنف والنصب والاحتيال."

60. تصريح الراقي نعيم ربيع من مدينة بركان على قناة شوف تيڤي بتاريخ 14 ديسمبر 2018.

التدين ومَعمَلاً لإنتاج معنى جديد للدين والمجتمع والعلاقات. ولأبين كيف يتم إدماج المريض في التدين السلفي الوهابي بواسطة الرقية الشرعية أحلل في هذا العنوان الفرعي كيف تلعب طقوس جلسة الرقية الشرعية دورا إدماجيا في نمط تديني سلفي وهابي بديل عن نمط تديني مغربي.

ولهذه الغاية، أركز على النساء بالخصوص مع التشديد على استعمال مفهوم طقوس المرور. ويتشكل هذا المفهوم من أزمنة ثلاثة؛ فكلّ طقس للعبور، كما يوضّح فان جينيب،[61] يتركب من: زمن تمهيديّ أو طقوس انفصال عن الوضع السابق، وثان استهلاليّ أي على العتبة أو وضع المجاز، وثالث اختتاميّ، أو طقوس إدماج (الوضع الجديد). ويمكن أن يكون موضوع المرور فردا أو جماعة، وهو بالتالي يعني العبور من "شبكة من التراتبيات التي تحدد حالة الموضوع في المجال الثقافي."[62] ويرتبط عدد من أهمّ طقوس العبور وأكثرها تواترا بتحوّلات بيولوجيّة في الحياة – الولادة والبلوغ والزواج والموت، وجميعها تحدث تحوّلات في الوضعيّة الاجتماعيّة وأحيانا في العلاقات الاجتماعيّة للشخص المعنيّ بها. وتتمثّل وظائف هذه الطقوس في توفير الأسلوب التنظيمي التي تؤمّن وتعلن جماعيا عن بدء الانتقال إلى مكانة اجتماعيّة أخرى تعتبر امتدادا للمكانة السابقة، كما توفّر للمرء الدعم العاطفي وتؤكد التزامه بواجباته وتحدّد حقوقه. ويساعدنا مفهوم طقوس المرور في تقديم قراءة وجيهة لعملية إدماج الجسد الأنثوي في رؤية العالم السلفية الوهابية، ويسمح بتقطيع عملية العلاج بالرقية الشرعية التي لاحظتها إلى مقاطع. وفي تقسيمنا لهذه الطقوس، فإننا نقوم بذلك إجرائيا، ونوزعها بالانضباط إلى خطاطة فان جينيب:

• **زمن تمهيديّ، أو طقوس انفصال عن الوضع السابق**: تنتقل، في الغالب، المرأة المريضة إلى مركز الرقية الشرعية، وهو المقر الذي تمارس فيه الرقية بشكل منظم، ليس كما في حالة انتقال الراقي إلى منزل المريضة، وهي حالات عديدة أيضا في الدار البيضاء. إن قدوم المرأة إلى العلاج يكون بتوجيه من صديقات أو أقارب، لذلك فهي تكون على علم مسبق بأن الراقي كما يقال في الدارجة الشعبية "دِياني" أو "إخواني،"[63] ومن ثمة

61. Arnold Van Gennep, *Les rites de passages* (La Haye-Paris: Mouton, 1969), 14.

62. Victor Turner, *Le phénomène rituel: Structure contre-structure*, traduit de l'anglais par Gérard Ghillet (Paris: P.U.F., 1990), 96.

63. ليس المقصود بلفظة "إخواني" أي منتم إلى الإخوان المسلمين، وإنما فقط متدين، وهو نفس الأمر مع نعت "دياني" الذي يعني متدين، ويشار إليه بعلامات ظاهرة، منها: إعفاء اللحية، والقميص.

تمارس من تلقاء نفسها رقابة على لباسها. ولذلك فالنساء اللواتي عاينتُ زيارتهن إلى مركز الراقي يأتين وهنّ متحجبات، إذا كانت ترتدي الحجاب في العادة تأتي إلى الراقي كذلك، وإذا لم تكن ترتديه فلا بد أن تفعل حين قدومها إلى الراقي. وفي الغالب يكون عبارة عن جلباب وغطاء للرأس. ولا يبدأ الراقي رقيته دون أن تتوفر مواصفات اللباس الشرعي، إذ إن بعض الزائرات يلبسن سروال "دجينز" مع قميص مسدل إلى نصف الفخذين أو إلى الركبتين، وهذا اللباس ليس شرعيا تماما عند الراقي حسب وصف كتب لباس المرأة المسلمة، والذي تفترض فيه بشكل عام الشروط التالية: 1) استيعاب جميع البدن إلا ما استثني منه؛ 2) ألا يكون زينة في نفسه؛ 3) أن يكون صفيقا لا يشف؛ 4) أن يكون فضفاضا غير ضيق؛ 5) أن لا يكون مبخرا مطيبا؛ 6) أن لا يشبه لباس الرجل؛ 7) أن لا يشبه لباس الكافرات؛ 8) ألاّ يكون لباس شهرة.[64] ولذلك يعمل الراقي على إتمام المواصفات بوسائله الخاصة. وليس غريبا، إذاً، أن يدخر الراقي حوالي ثلاثة إزارات في المركز العلاجي يخفي تماما أي مظهر من مظاهر الجسد أو ما يوحي بشكلِ عضوٍ من أعضاء الجسد .وهكذا "لا يجب على المعالجين أثناء علاج النساء أن يتهاونوا ويسمحوا للمرأة أن تدخل متبرجة،"[65] كما يقول الراقي وحيد عبد السلام بالي.[66]

وتتجلى أيضا إحدى تصورات الجسد الأنثوي في الرقية الشرعية في أن الراقي لا يجب "أن يتهاون في عدم وجود المَحْرَم فيعالج المرأة بدون وجود مَحْرَم"[67] كما يقول عبد السلام بالي. معظم النساء الزائرات للراقي يأتين مع مُرافق، فيكون مثلا زوجها أو أمها أو صديقاتها، ونادرا ما تأتي المرأة لوحدها، إلا إذا أصبحت من المترددات المنتظمة على الراقي، ومفهوم المَحْرَم في الأدبيات السلفية يستمد مشروعيته من أن النبي "نهى عن الخلوة بالمرأة الأجنبية."[68] وقد درج استعمال المَحْرَم، الذي هو الرجل من أقارب المرأة المُحرَّم عليها الزواج منه، في العادة في النهي عن سفر المرأة لوحدها لأسباب ذكرها الفقهاء في باب "النهي عن سفر المرأة لوحدها،" لكن جرى توسيعه أيضا في مجال الرقية الشرعية، فاختلاء الراقي بالمرأة المريضة لوحدهما "مُحرم لا يجوز (...) وعلى مَحْرَم المرأة ألاّ يتركها

64. انظر: ناصر الدين الألباني، **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة** (دون مكان النشر: دار السلام، 2002).

65. بالي، **الصارم البتار**، 6.

66. و"التبرج" كما تعرفه نِعمت صدقي في كتابها "التبرج،" الذي يعد من الكتب الذائعة الصيت في أدبيات الدعوة الوهابية حول المرأة، بأنه: "إظهار الجمال، وإظهار محاسن الوجه والجسم ومفاتنهما،" أو كما يقول البخاري: "التبرج أن تُخرج المرأة محاسنها." انظر: نعمت صدقي، **التبرج** (القاهرة: دار الاعتصام، 1975)، 13.

67. بالي، **الصارم البتار**، 6.

68. **نفسه**.

تدخل وحدها على المُعالج، وإن كان المعالج من أتقى الناس"[69] يقول عبد السلام بالي. ومن الأسباب الأخرى التي جعلت بعض الرقاة يتخذون هذا الموقف الصارم من وجود المَحْرَم ما يُتداول من أخبار بين البيضاويين وفي الإعلام من حالات تحرش الرقاة بالنساء، فيكون هذا الموقف من باب سد الذريعة كما يسميه الأصوليون، وهو ما يعمل به الراقي مصطفى لقصير حيث إنه يمتنع عن علاج النساء بالمرّة. ويمكن أن نعتبر هذين الشرطين، منع التبرج ومرافقة مَحْرَم، أثناء زيارة المرأة إلى مركز الراقي، طقسين تمهيديين تنفصل بهما المرأة نظريا عن وضعها اليومي الاعتيادي، ونظرا لكونهما طقسين مؤسَسين بنصوص وتمثلات دينية فإنهما طقسين مفَكرٌ فيهما داخل الرقية الشرعية، سواء من خلال الأدبيات المتعلقة مباشرة بالرقية الشرعية، أو ذات العلاقة بالتفكير السلفي الوهابي حول المرأة.

• **زمن استهلاليّ، أي على العتبة أو وضع المجاز:** إنّ أهم طقسين في وضع المجاز أو العتبة للرقية الشرعية هما، تلاوة الدعاء والوعظ، إذ يأخذان نصيبا كبيرا في حصة الرقية الشرعية، وهما متداخلان، ليسا متعاقبان، ولم نميز بينهما إلا إجرائيا، ففي الوقت الذي يتلو فيه الراقي الدعاء فهو يعظ وينصح، ونوضحهما كما يلي:

**قراءة القرآن والدعاء:** تعد قراءة القرآن أهم طقس في الرقية الشرعية، ولا ينبغي أن تتم كيفما اتفق، بل لابد أن تكون قراءة تصورية كما يقول أحد منظري الرقية: "لا يكفي مجرد القراءة، بل لابد من تصور معاني الآيات والتأثر بها، وإذا أردت معرفة قوة هذه القراءة على الجان أو على الأمراض العضوية فتَصور تلك المعاني العظيمة، فهي على الجان مؤثرة، وعلى المرض العضوي شافية (...)."[70] وهذا ما عايناه أثناء ملاحظة الراقي وهو يقرأ على إحدى المريضات:

(اللهم يا حيّ يا قيوم أبطل كل عين وسد الثقب. عين أصابتهم. عين الجيران. عين الجارات الحاسدات. عين عين عين أصابتهم. (تصرخ المريضة بقوة). عين حاسدة من صديقاتهم. عين أصابتهم في جمال. عين أعجبت بطهرها وجمالها. عين أصابتهم في صالونات النساء. عين أعجبت بخلقتهم. وعين أصابتهم وهنّ متبرجات. اللهم أبطل كل عين من الجن والإنس...)،[71] (رقية أبو محمد).

---

69. نفسه.

70. عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن السدحان، **كيف تعالج مريضك بالرقية الشرعية** (دون مكان النشر: دون اسم الناشر وتاريخ النشر)، 16.

71. مقابلة مع الراقي أبو محمد (البحث الميداني).

ويظهر من هذا المقطع المتلوّ أن الراقي يفترض إصابة المريضة بـ "العين،" فركز في دعائه على ما يسمى بين الرقاة بـ "رقية العين."[72] وما يثير الانتباه أن الراقي وهو يقرأ يشير إلى عبارتين أساسيتين تتعلقان بجسد المرأة، وهما: "عين أصابتهم في صالونات النساء،" و"عين أصابتهم وهنّ متبرجات،" فالراقي يقرن سببياً بين الإصابة بالعين والتبرج وزيارة الصالونات التي يتمّ فيها التبرج، وأثناء القراءة يؤكد هذا الاقتران في أذني المريضة لتوجيهها، وإن بشكل غير مباشر، إلى التخلي عن التبرج أو زيارة الصالونات، فالقراءة وظيفتها تغيير سلوك المريضة بعد الرقية الشرعية، إذ لابد من تفادي ما يعرضها مرة أخرى للإصابة بالعين.

**الوعظ**: يعتبر الوعظ، ويعني في الأدبيات الدينية النصيحة والعبرة والإرشاد إلى الطريق القويم في الاعتقاد والسلوك، بالتذكير بعواقب الأمور والتمييز بين الصواب والخطأ والنافع والضار والمؤلم والملذ والخير والشر، جزءً من الحوار الذي يجريه الراقي مع المريض من جهة ومع الجن من جهة أخرى. يقول الراقي عبد الله امتنان "النّاس يكونون بعيدين عن الله عز وجل ونحن ننصحهم. ونحمد الله على ذلك. والجن أيضا نعظه لكي يسلم إذا لم يكن مسلما، وقد يكون مسلما ولكنه عاصٍ، فتكون فرصة لأن يتوب ويخرج من جسد المريض. ففي كل هذا دعوة إلى الله." فهاهنا يعتبر الوعظ دعوة ونصيحة، أي إنه فعل خطابي ديني يقصد التأثير في المخاطب، الذي يكون المريضة في حد ذاتها، أو الجن أيضا، حسب شرح الراقي امتنان، الذي اعتدى على جسد المريضة، والنصح جزء لا يتجزأ من العملية العلاجية، يقول الراقي عبد الله امتنان: "كنت أرقي فتاة في الأربعين من عمرها، وأنصحها أن تثق في الله (...) كانت يائسة من الحياة، وتتمنى الموت. من واجبي أن أرجعها إلى الله، وأنصحها بالصلاة وذكر الله، وبعد ذلك يمكن أن تعالج من السحر." وأسوق مثالين مختلفين قليلا: الأول بين الراقي والجن، والثاني بين الراقي والمرأة، لتوضيح أن الوعظ يكون بغرض دفع المريضة إلى التخلي عن التبرج والسفور في الأول والالتزام بالفرائض الدينية في الحالة الثانية.

المثال الأول:

(الراقي سائلا: من أنت؟

---

72. يتداول الرقاة أنواعا للرقية، فهناك "رقية السحر،" و"رقية العين،" و"رقية المس،" والفرق بينها أن كل رقية تتميز بتلاوة آيات وأدعية معينة، فمثلا رقية السحر يتلو الراقي الآيات القرآنية المتعلقة بالسحر أساسا.

الجن/المرأة: أنا أريد أن أتزوجها؟

الراقي: كيف دخلتها؟

الجن/المرأة: لما تكون في المنزل، رأيت مفاتنها وأعجبت بها. إنها تضع عطرا مميزا زاد من إعجابي بها.

الراقي: لابد أن تخرج منها حالا، لقد آذيتها).

على الرغم من قِصر هذا الحوار بين الراقي امتنان والجن الذي يتلبس بإحدى النساء فإن الهدف من سوقه أن نبيّن أن دخول الجن كان بسبب تزين المرأة وتعطرها. ويسمي الرقاة في العادة هذا النوع من التلبس بـ"المس العاشق" حيث يعشق الجن إنسية ويعطل زواجها،[73] ولا يهمنا أن نفسر من يتحدث حقيقة، فهذا تحليل له مواضع أخرى، بقدر ما يهم أن حجبَ الجسد يعدّ غاية أساسية للحوار الوعظي. فمن الناحية التحليلية المباشرة أن الحوار يكون بلسان المرأة/الجن (أو نطق عليها جني بتعبير عبد السلام بالي)، والجسد هو الموضوع الأساسي.

ومرة أخرى، توجه الراقي أبو محمد إلى فتاة بعد نهاية الرقية:

المثال الثاني:

بعد أن نظر الراقي ملياً إلى الفتاة بهدوء فاجأها وهي تستعد للمغادرة:

(الراقي: هل تصلين؟

قالت بخجل وتوتر: أصلي وأقطع.

الراقي: حاولي أن تواظبي على الصلاة. لا تصلي من أجل الرقية فقط، صلّ لأن الله فرضها عليك، من الممكن أن يزداد تحكم الجن فيك، ولكن إذا كانت نيتك الصلاة لأنها مفروضة عليك، فالله عز وجل بحول الله يقضي بالشفاء).

ويوجّه الراقي وعظا مباشرا للمريضة التي كان يعالجها، يحثها على أداء الصلاة لتفادي اعتداء الجن. إن توجيهها لطقس ديني، بما يمثله من ممارسة يومية جسدية وروحية تربط الفرد بالله وبالانتماء إلى الجماعة، إحدى الوسائل الأخرى التي يوجه إليها الراقي لإدماج المرأة في التعاليم الدينية.

---

73. سعد الله السباعي، **المس العاشق وأثره في تعطيل زواج الإناث** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009).

• **زمن اختتاميّ، أو طقوس إدماج (الوضع الجديد)**: تتم هذه المرحلة الأخيرة من خلال التحصين، وهو أن تقوم المرأة بترديد عدة سور من القرآن وأدعية في كل لحظاتها اليومية، منذ الاستيقاظ وحتى الخلود للنوم في الفراش، تبدأ من دعاء الاستيقاظ من النوم ولبس الثوب مرورا بدعاء قضاء الدين ودعاء الغضب وانتهاءً بما يقال عند التعجب والأمر السار ودعاء نباح الكلاب بالليل، وغيرها، وتحصي عدد من الكتب المنتشرة في السوق تحت عنوان: "**حصن المسلم**" أزيد من مائة واثني وثلاثين دعاء.[74] وهذه الكثافة الذِكرية من شأنها أن تجعل المرأة (أو الرجل) تعيش حالة من الانخراط التام في التعاليم الدينية، بحيث تصبح الحياة دينية كلياً، وحتى ما يتخذ طابعا يوميا وعاديا مثل الدخول إلى الحمام أو تناول الطعام يتم تديينه عبر آلية الأذكار، ويزداد التحصين كثافة حينما يجعله بعض الرقاة شاملا للمعالج أيضا؛ حيث يحصن المعالج نفسه وأهله ومنزله.[75]

إجمالا، إن الشروط التي يكرسها الراقي لأجل علاج المرأة تعبر عن نسق راسخ في السلفية الوهابية تتعلق في آن معا بالنظرة إلى الجسد الأنثوي وعلاقتها بالجسد الآخر للرجل وعلاقتهما معا بمنظومة أخلاقية معيارية تفضي إلى تشييء جسد المرأة وتأثيمه.[76] وفي المحصلة، فإن كل عناصر النظرة الإيروتيكية للجسد تبدو حاضرة في حصة الرقية الشرعية. وتلك الإيديولوجيا تقوم على ركيزتين على الأقل: 1) أن الجنسانية الأنثوية مستمدة من الذكر المتفوق من الناحيتين الأنطولوجية والاجتماعية-الأخلاقية، وعليه، وجرى ربط المرأة مع المجال "اللاديني" للأهواء الجنسية، وعُدت مستودعا لكل الجوانب "الدنيا" للطبيعة البشرية.[77] وبهذا المقتضى اعتبرت مصدرا للفتنة. 2) وهذا ما ترتب عنه ابتكار عدة وسائل للعزل والحجب والفصل الجندري والمراقبة المستمرة في المجالين العام والخاص، إن المرأة بهذا اللحاظ تهديد للنظام الاجتماعي الإسلامي.

وترتبط الطقوس السالفة كلها، سواء طقوس الانفصال (اللباس الشرعي ومرافقة المَحرَم)، أم وضع المجاز (التلاوة والوعظ)، أم طقوس الإدماج (التحصين) بالإدماج في وضع آخر. إنها ليست طقوس مؤقتة تنتهي بانتهاء حصة الرقية الشرعية وإنما هي

---

74. انظر على سبيل المثال: سعيد القحطاني، **حصن المسلم من أذكار الكتاب والسنّة** (المملكة العربية السعودية: دائرة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1969/1421).

75. بالي، **الصارم البتار**، 115.

76. عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، 185.

77. أديس جودري، **بناء مؤمن مثالي: مناهج الاستدلال التي تتبناها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون**، ترجمة معين الإمام (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، 158.

طقوس يسعى منها الراقي إلى ديمومتها بعد الرقية. إنّ جلسة الرقية الشرعية بداية ذلك، مما يعني أن الأمر لا يتعلق بحصة مؤقتة بغرض طرد الجن وإعادة حالة التوازن والصحة فحسب، وإنما تجذير فكرة حجب الجسد الأنثوي في الحياة اليومية. وعموما، ليس الراقي الشرعي سوى مدمج دعوي يمكن من الانتقال إلى وضع حياتي آخر، وهو فرصة لإعادة الاعتبار لعلاقة المريض بالله، والاندماج النهائي في الجماعة المؤمنة التي ليست سوى المنهج السلفي في الحياة. وتشمل إعادة الإدماج توجيهات للمريضة أن تنسحب من مظاهر الحياة العصرية، (الصالونات، التبرج في الأعراس...) لأنها سبب في دخول الجن إلى الجسد، والاندماج في النظام الأخلاقي الديني. والرقية الشرعية في حالتنا، عبارة عن وسيلة دمج بالدرجة الأولى في نسق التدين السلفي الوهابي البديل عن نسق التدين الشعبي المغربي.

**خاتمة**

حاولنا في هذه الدراسة المحاججة على فكرتين؛ الأولى هي التحول من الرقية إلى الرقية الشرعية في الممارسات العلاجية المحلية لأمراض الجن، واستطعنا أن نثبت ذلك من خلال دراسة مظهرين من مظاهر الرقية الشرعية في المجال الحضري المغربي، وهما، استقلال التأليف في الرقية الشرعية، وما تنطوي عليه المؤلفات في هذا المجال من تصور متكامل عن أمراض الجن مفارق لما يوجد في المدونات التقليدية عن الرقية التقليدية أو العلاج الروحاني، والآخر، وهو ممارسة الرقية الشرعية في مراكز لها نظامها إلى درجة وصفنا لها بالمهنة الجديدة في المجال العام الحضري.

والثانية، هي تحليل الرقية الشرعية مجالا ووسيلة لترسيخ نمط التدين السلفي الوهابي في المجتمع المغربي. إن هذا التحليل لا يخلو من مغامرة التأويل، فالانطلاق من جلسة الرقية الشرعية وردّها إلى أصلها الإيديولوجي ثم البحث في تأثيرها على أفكار المرضى وسلوكهم، فالانتهاء إلى كشف تعبيرها عن نمط من تدينٍ يسعى إلى التجذر في المجتمع ومنافسة النمط السائد، كلها انتقالات يلعب فيها التأويل دورا بارزا، غير أنه تأويل "من عُلوٍ منخفض" كما يقول گيرتز، يبقى ملتصقا بالوقائع والأفعال. وهذا الرهان، في اعتقادنا، هو ما يعطي للعمل الأنثروبولوجي أصالته وجدواه ومكانته داخل العلوم الاجتماعية، ويحفز دوما على خوض مغامرة البحث المماثل.

## البيليوغرافيا

ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿabd Ar-raḥmān, As-sadḥān. *Kayfa tuʿāliju marīḍaka bi ar-rukya ash-sharʿiyya*. Dūna makān an-nashr: Dūna ʾism annāshir wa tārīkh an-nashr. [Kitāb mutawaffir ʿalā mawqiʿi Allāh ash-shāfī li ar-rukya ash-sharʿiyya].

ʿAbd as-salām, Bālī Waḥīd. *Aṣ-ṣārim al-battār fī at-taṣaddī li as-saḥara al-ashrār*. Al-Qāhira: Dār Ibn al-Haytham, 2004.

ʿAbd as-salām, Bālī Waḥīd. *Wiqāyatu al-ʾinsān min al-jin wa ash-shayṭān*. Taqrīẓ Abū Bakr Jābir al-Jazāʾirī. Al-Qāhira: Dār Ibn al-Haytham, 2006.

Al-Jawharī, ʿĀyda. *Ramziyyat al-ḥijāb: Mafāhīm wa dalālāt*. Bayrūth: Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿArabiyya, 2007.

Al-Kāmūnī, ʿabd as-Salām. *Ṣarʿu al-jinn bi ar-rukya ash-sharʿiyya*. Dūna makān an-nashr: Maṭbaʿat Zūzān, 2012.

Al-Manṣūr, Muḥammad. *Al-Maghrib qabla al-ʾistiʿmār: al-mujtamaʿ wa ad-dawla wa ad-dīn 1792-1822*. Tarjamat Muḥammad Ḥubayda. Ad-dār al-bayḍāʾ- Bayrūth: al-Markaz ath-thaqāfī al-ʿarabī, 2006.

Al-Qaḥṭānī, Saʿīd. *Ḥiṣn al-Muslim min adhkār al-kitāb wa as-sunna*. Al-mamlaka al-ʿArabiyya as-saʿūdiyya: Dāʾirat ash-shuʾūn al-ʾIslāmiyya wa al-ʾawqāf wa ad-daʿwa wa al-ʾirshād, 1969.

Ar-rwīsī, Ḥmādī & ʾAsmāʾ Nuwayra. *Ar-radu ʿalā al-wahhābiya fī al-qarn at-tāsiʿ ʿashar: Nuṣūṣ al-gharb al-islāmī namūdhajan*. Bayrūth: Dār aṭ-ṭalīʿa, 2012.

As-sibāʿī, Saʿd Allāh. *Al-massu al-ʿāshiq wa atharuhu fī taʿṭīli zawāji al-ʾināth*. Bayrūth: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2009.

Bakr ibn ʿabd ʾAllāh, Abū Zayd. *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya: Ḥayātuhu, āthāruhu, mawāriduhu*. Al-mamlaka al-ʿArabiyya as-saʿūdiyya: Dār al-ʿāṣima, 1423.

Bayāt, ʾĀṣif. *Al-ḥayāt siyāsa: Kayfa yughayyiru fuqarāʾu an-nās ash-sharqa al-ʾAwsaṭ*. Tarjamat Aḥmad Zāyd. Al-Qāhira: al-Markaz al-Qawmī li at-tarjama, 2014.

Benedict, Anderson. *Al-jamāʿāt al-mutakhayyala: Tàammulāt fī ʾaṣli al-qawmiyya wa intishārihā*. Tarjamat Thāʾir Dīb. Ad-Dawḥa: al-Markaz al-ʿarabī li al-abḥāth wa dirāsat as-siyāsāt, 2014.

Boudon, Raymond et François Bourricaud. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: P.U.F., 1982.

Diouri, Abdelhaï. "Traditional Medicine in Morocco." In *Confluence: Histoire. Anthropologie et Etudes Littéraires. Travaux offerts à Abdelahad Sebti*, Coordination Abderrahmane Elmoudden, Ahmed Bouhsane et Lotfi Bouchnetouf, 227-41. Ar-ribāṭ: Dār Abī Raqrāq, 2018.

Dubar, Claude. *La crise des identités: L'interprétation d'une mutation*. Paris: P.U.F., 2000.

Greenwood, Bernard. "Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco's Pluralistic Medical System." *Social Science and Medicine* 15 B (1981): 219-36.

Ḥmīmnāt, Salīm. *As-siyāsa ad-diniyya fī al-Maghrib (1984-2002). ʾUṣūliyyāt ad-dawla wa ikrāhāt at-taḥdīth as-sulṭawī*. Ad-dār al-bayḍāʾ: ʾIfrīqyā ash-sharq, 2018.

Jadʿān, Fahmī. *Taḥrīr al-Islām wa rasāʾil zaman at-taḥawwulāt*. Bayrūth: Ash-shabaka al-ʿArabiyya li al-abḥāth wa an-nashr, 2014.

Jawdarī, ʾAdīs. *Bināʾu muʾmin mithālī: Manāhij al-istidlāl allatī tatabannāhā as-salafiyya at-taqlīdiyya wa al-muslimūn at-taqaddumiyūn*. Tarjamat Muʿīn al-ʾImām. Bayrūth: Ash-shabaka al-ʿArabiyya li al-abḥāth wa an-nashr, 2014.

Laqṣīr, Musṭafā. *Mafāhīm ar-rukya wa al-Jinn wa al-ruqāt*. Dūna makān an-nashr: Markaz at-turāth ath-thaqāfī, Dūna tārīkh an-nashr.

Michaux-Bellaire, Edouard. *Le Wahhabisme*. Casablanca: Impr. réunies, 1928.
Nāṣir ad-dīn, al-ʾAlbānī. *Jilbāb al-marʾa al-muslima fī al-kitāb wa as-sunna*. Dūna makān an-nashr: Dār As-Salām, 2002.
Pandolfo, Stefania. *Knot of the Soul: Madness, Psychoanalysis, Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018.
Ṣidqī, Niʿmat. *At-tabarruj*. Al-Qāhira: Dār al-ʾIʿtiṣām, 1975.
Sulaymān al-ashqar, ʿUmar. *ʿĀlam al-Jinn wa ash-shayāṭīn*. Al-Qāhira: Maktabat al-Falāḥ, 1984.
Turner, Victor. *Le phénomène rituel: Structure et contre-structure*, traduit de l'anglais par Gérard Ghillet. Paris: P.U.F., 1990.
Van Gennep, Arnold. *Les rites de passages*. Paris-La Haye: Mouton, 1969.

**الرقية موضوعا أنثروبولوجيا: التطبيب الديني وصراع أنماط التدين في المغرب**

**ملخص:** تسعى هذه الورقة إلى تحليل ظاهرة الرقية الشرعية بوصفها ممارسة دينية–علاجية جديدة في المغرب. وفي سبيل ذلک، يحاجج الباحث على فرضيتين اثنتين: الأولى، وهي الانتقال من الرقية إلى الرقية الشرعية، على اعتبار أن هناک الرقية السائدة في التدين المغربي واستعملت في الاستشفاء من الأمراض ذات الصلة بالجن، وقد كانت موضوعا لبعض الدراسات الأنثروبولوجية من قبيل دراسة إدمون دوتي حول موضوع الدين والسحر في شمال إفريقيا، وهناک الرقية الشرعية، وهي ممارسة جديدة لها مرجعيتها الإيديولوجية الخاصة ولها تآليفها المستقلة، ولها وجودها الاجتماعي المتجسد في مراكز لممارسة الرقية الشرعية في المجال الحضري المغربي. والثانية، أن الرقية الشرعية تمثل مجالا لصراع أنماط التدين؛ حيث أن الباحث يرى أن السلفية الوهابية هي الحامل الإيديولوجي للرقية الشرعية، وهذا النمط من التدين القادم من الشرق يقدم الرقية الشرعية بديلا عن الرقية التقليدية السائدة في التدين المغربي. من هنا لا تصبح الرقية الشرعية مجرد ممارسة علاجية بقدر ما هي ممارسة تسعى إلى إحلال نمط تدين تطهري مكان نمط تديني آخر. وقد انطلق الباحث من طقوس حصة الرقية الشرعية التي تتبع في علاج النساء مثالا للتدليل تمرير هذا التدين البديل.

**الكلمات المفاتيح:** الرقية الشرعية، السلفية الوهابية، الأنثروبولوجيا، طقوس المرور، الإسلام المغربي.

**Ar-Ruqya comme sujet d'anthropologie: La thérapie religieuse et la confrontation des différentes formes de religiosité au Maroc**

**Résumé:** Cet article traite le phénomène d'*ar-ruqya ash-sharʿiyya* comme une nouvelle pratique de thérapie religieuse au Maroc. Dans cette optique, le chercheur formule deux hypothèses: La première relate le passage de la *ruqyah* à la *ruqya ash-sharʿiyya*. Il existe d'une part, la *ruqya* qui est répandue dans la religiosité marocaine et utilisée dans la thérapie liée aux djinns, et elle a fait l'objet de certaines études anthropologiques comme l'étude d'Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. D'autre part, la *ruqya ash-sharʿiyya* qui est une nouvelle pratique qui a sa propre référence idéologique et ses propres publications, et elle est incarnée par une forte présence sociale dans des centres spécialisés de la *ruqya ash-sharʿiyya* dans la sphère urbaine marocaine. La seconde hypothèse repose sur le fait que cette nouvelle thérapie *ar-ruqya ash-sharʿiyya* est en conflit avec plusieurs formes de religiosité où elle cherche à imposer ses rites. Le chercheur estime ainsi que le salafisme wahhabite est le porteur idéologique de la *ruqya ash-sharʿiyya*, et que ce type de religiosité venant de l'Est propose cette nouvelle thérapie religieuse comme alternative à la ruqya traditionnelle qui prévaut dans la religiosité marocaine. Selon lui, la *ruqya ash-sharʿiyya* n'est pas une simple pratique thérapeutique mais plutôt une pratique qui cherche

à remplacer une forme religieuse purificatrice à la place d'une autre. Pour illustrer cette pratique alternative, le chercheur a pris comme modèle les rituels de la *ruqya ash-sharʿiyya* qui sont suivis lors des pratiques de désensorcellement suivies par les femmes dans ces centres spécialisés de la *ruqya ash-sharʿiyya*.

**Mots-clés:** *Ar-Ruqya ash-sharʿiyya*, salafisme wahhabite, anthropologie, rites de passage, islam marocain.